

Teologia i Moralność, Volumen 13(2018), numer 1(23)
doi: 10.14746/tim.2018.23.1.4

PAWEŁ BORTKIEWICZ

Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu

Wydział Teologiczny

Kreatywne sumienie w *Amoris laetitia*?

Pytanie postawione w tytule jest pozornie proste, jednak odpowiedź na nie nie jest już tak bardzo oczywista i samonarzucająca się. Jest rzeczą oczywistą, że w tekście papieskiej adhortacji nie pojawia się *expressis verbis* wyrażenie „kreatywne sumienie”.

Jednak dokument papieża Franciszka, przede wszystkim ze względu na niejednoznaczność, każe postawić pytanie o możliwość „wpisania” w adhortację takiej interpretacji, która dopuszcza istnienie sumienia kreatywnego w sytuacjach tak zwanych małżeństw nietypowych¹.

Podjmując próbę odpowiedzi na postawione pytanie, należy, jak się wydaje, przybliżyć pojęcie i istotę tzw. „sumienia kreatywnego”, następnie – zgodnie z duchem nauczania biskupa Rzymu – nakreślić status małżeństwa chrześcijańskiego we współczesnym świecie i wreszcie skonfrontować aktualne nauczanie z tradycyjną wizją sumienia.

¹ Podjmując krytykę dokumentu papieskiego, kierujemy się potrzebą wierności nauce Kościoła. Swoistym kluczem metodologicznym, stanowiącym zarazem usprawiedliwienie tego działania są słowa Melchiora Cano OP, przywoływane w dobie współczesnych kontrowersji wobec *Amoris laetitia* m.in. przez bpa Athanasiusa Schneidera: „Piotr nie potrzebuje naszych kłamstw i naszych pochlebstw. Ci, którzy ślepo i bez rozeznania bronią każdej decyzji papieża, to ci, którzy najbardziej podkopują autorytet Stolicy Apostolskiej: niszczą jej fundamenty, zamiast je wzmacniać”. Por. A. Schneider, „*Amoris Laetitia*” – potrzeba wyjaśnienia, <http://www.m.pch24.pl/Informacje/informacja/id/42990> [dostęp: 14.02.2018].

1. Koncepcja sumienia kreatywnego

Koncepcja sumienia kreatywnego jest w katolickiej myśli moralnej efektem posoborowej reorientacji teologii moralnej. Za datę znaczącą w tym procesie można przyjąć 281 października 1965 roku – dzień ogłoszenia Dekretu o formacji kapłańskiej *Optatam totius*. W numerze 16. tego dokumentu znalazły się słowa: „Szczególną troskę należy skierować ku udoskonaleniu teologii moralnej, której naukowy wykład karmiony w większej mierze nauką Pisma świętego niech ukazuje wzniosłość powołania wiernych w Chrystusie i ich obowiązek przynoszenia owocu w miłości za życie świata” (DFK, nr 16).

Termin „udoskonalenie” niedwuznacznie sugeruje wadliwość istniejącego stanu. Można ująć go w takich kategoriach, jak: minimalizm, legalizm, profesjonalizm czy graniczność. Trzeba już tutaj zauważyć, że jest to stan nadal często tworzący etos wewnątrz naszego Kościoła i jego krytycy wskazują, że moralność pozostaje sferą nieprzekraczania przepisów prawa, niepopelniania grzechu (z dozwolonym zaniedbywaniem dobra), minimalistycznego ujęcia, które pozwala na duże samouspokojenie. Nie sposób nie zauważyć, że takie ujęcie nie przystaje do ideału moralności ewangelicznej jako wyrazu wolnego i odpowiedzialnego życia ludzkiego wobec dobra. Nie jest to moralność na miarę człowieka wyzwolonego ku wolności przez Chrystusa.

Wobec tak zarysowanej swoistej depersonalizacji czy też wręcz dehumanizacji zjawiska moralności i wykładu teologicznego na jej temat Sobór wypowiedział kilka znamienitych postulatów. Można je wyrazić syntetycznie jako potrzebę odwagi wierności Chrystusowi i tradycji, potrzebę aktualności, zwrócenia uwagi na dynamizm życia i personalizizm moralny, także na wspólnotowy i eklesjalny wymiar, na kontekst kulturowy, na całą sferę rzeczywistości ziemskich, wreszcie na istotne dzisiaj otwarcie w dialogu z innymi.

Proces realizacji tych właśnie postulatów – ogromnie trudnych w swej istocie – pozwala na dostrzeżenie tego, co stanowi symptomy kryzysu. Osią tego kryzysu jest przejście od etyki kazuistycznej (uprzedmiotowionej) do etyki personalistycznej. Jeden z wybitnych teologów moralistów włoskich pisał:

Przejście od moralności „uprzedmiotowionej” i „ilościowej” [...], nacechowanej drobiazgową i zdepersonalizowaną kazuistyką, do moralności formalno-osobowej lub formalno-egzystencjalnej uwypuklającej prymat sumienia oraz całość działania ludzkiego łącznie z jego umiejscowieniem we właściwych wymiarach historyczno-wspólnotowych, uwypukliło konieczność poważnej refleksji nad strukturą aktu moralnego jako czynu osoby branej w całym bogactwie elementów ją konstytuujących (Piana 1981, s. 23; por. Böckle 1995, s. 1301-1304).

To zdanie odsłania wielość problemów związanych z tym przejściem. W ich centrum pojawia się kwestia antropologii moralnej – pytanie o to, kim jest czło-

wiek. Chrześcijaństwo w odpowiedzi wskazuje, że człowiek to osoba pojmowana jako podmiot-sprawca czynu moralnego. Jednak to ogólne stwierdzenie domaga się uszczegółowienia – należy więc pytać o elementy konstytuujące osobę.

Mówienie dzisiaj o osobie wskazuje przede wszystkim na jej niepowtarzalność, wyjątkowość – unikalność historyczną. Unikalność ta stawia pod znakiem zapytania to, co tradycyjnie nazywano naturą. Czyż można bowiem mówić o wspólnej naturze człowieka doby wczesnego średniowiecza i współczesności? Czy naturą – trwałą i niezmienną – jest to wszystko, co bywa penetrowane dogłębnie wraz z rozwojem genetyki i biologii? Do tego dochodzi pojmowanie człowieka nie tyle jako tego, który ma wolność czynienia tego lub tamtego, ile jako człowieka, który jest wolnością. Co znaczy być wolnością? Oznacza to nie dopuszczać do siebie żadnego ograniczenia, tego, co godząc w moją wolność, byłoby godzeniem w moją istotę, w to, co o mnie stanowi. Konsekwencją tego stanu rzeczy jest przypisanie rozumowi, a w konsekwencji i sumieniu, roli stwórczej na miarę wolności niepodległej żadnemu prawu czy normie. Enrico Chiavacci pisał na przykład: „Samorozumienie człowieka jest istotnym elementem jego natury tak dalece, że natura ludzka zmienia się wraz z nieustanną i nieuchronną zmianą samorozumienia, jakie człowiek albo grupa społeczna ma o sobie” (Chiavacci 1969, s. 75).

Jakie konsekwencje ma pogląd o „nieustannej i nieuchronnej zmienności natury ludzkiej”? Jest tutaj mowa o zmianach samorozumienia człowieka, które w efekcie rodzą zmiany natury ludzkiej, czyli elementy konstytutywne dla człowieka (por. Styczeń 1984, s. 49-52).

Dyktuje to, rzecz jasna, nową rolę sumienia. Jest nią już nie osąd (posłuszeństwo prawdzie), lecz decyzja, której istotą nie jest lektura istniejących norm moralnych zawartych w porządku ustanowionym przez Stwórcę, ale kreacja norm sytuacyjnych, dostosowanych do zmieniających się warunków egzystencjalnych. Znaczący wpływ na kształtowanie się takich norm mogą wywierać opinie społeczne. Tak więc suma decyzji społecznych zyskuje charakter normatywny.

Na przykład faktem społecznym jest zmiana w faktycznym ocenianiu dramatu rozwodów, ich przyczyn, dopuszczalności i oceny. Powoduje to zaniechanie negatywnej, a nawet krytycznej oceny, a zastąpienie jej łagodzeniem czy wręcz usprawiedliwieniem sytuacji egzystencjalnej. W tym miejscu dokonuje się ewidentny błąd logiczny: błąd przejścia od „jest” do „powinno się” lub „wolno”. Gdyby to uznać, to wówczas „to, co ludzie czynią de facto w swej większości, jest normalne. To, co jest normalne, jest wyrazem natury ludzkiej, czyli eo ipso z nią zgodne. To zaś, co jest zgodne z naturą, jest z definicji moralnie dobre i słuszne” (Styczeń 1984, s. 55).

Warto w tym miejscu przywołać głośną przed laty tzw. *Deklarację kolońską*. Można ją w pewnym sensie potraktować jako przykład promocji nowej wizji sumienia – sumienia kreatywnego:

W przekonaniu wielu osób w Kościele, normy kontroli urodzeń zawarte w encyklice *Humanae vitae* z 1968 r. stanowią pewną orientację, która nie zastępuje odpowiedzialności sumienia samych wiernych. Biskupi, m.in. biskupi niemieccy w swej „Deklaracji z Koinigstein” (r. 1968) i teologowie moraliści uznali ten pogląd chrześcijanek i chrześcijan za słuszny, gdyż są przekonani, że godność sumienia nie polega tylko na posłuszeństwie, lecz właśnie na odpowiedzialności (*Deklaracja Kolońska* 1992, s. 54).

Absolutyzacja wolności i wolnej decyzji sumienia nie pozostawia miejsca na tradycyjne rozumienie kryteriów dobra lub zła. W ich miejsce pojawiają się więc inne – określane w kategoriach konsekwencji bądź proporcji. Wspomniane kierunki teleologiczne wprowadzają rozróżnienie:

- dobra moralne – miłość do Boga, życzliwość dla bliźniego,
- dobra pozamoralne – zdrowie, integralność fizyczna, życie, śmierć.

Uwzględniając to rozróżnienie, można uznać, że naruszenie dóbr pozamoralnych nie powoduje niedopuszczalności czynu: „jeśli intencja podmiotu, ukształtowana w drodze odpowiedzialnej refleksji nad dobrami zaangażowanymi w konkretne działanie, odnosiłaby się do wartości moralnej, uznanej w danej okoliczności za decydującą. [...] O jakości moralnej czynów [...] miałyby decydować wyłącznie wierność osoby względem najwyższych wartości, takich jak miłość i roztropność” (VS, nr 75).

W takiej perspektywie sfera cielesna zostaje tutaj zredukowana do dóbr czysto ontycznych, fizycznych, ale nie moralnych – moralność jest moralnością intencji (można więc usprawiedliwiać wszystko). Nie bez racji Ratzinger stwierdzał niegdyś, że u podstaw tego typu poglądów leży neomanicheizm (por. Buttiglione 1993, s. 113-174; Ratzinger 1991, s. 171-184).

Krytyczne stanowisko wobec rozwoju tych koncepcji zajął św. Jan Paweł II w swojej wielkiej, a nieprzywołanej ani razu w adhortacji o małżeństwie autorstwa papieża Franciszka, encyklice *Veritatis splendor*.

Można tam znaleźć m.in. następujący wykład na temat sumienia kreatywnego:

Według opinii niektórych teologów rola sumienia została sprowadzona, przynajmniej w pewnym zakresie przeszłości, jedynie do stosowania ogólnych norm moralnych w konkretnych sytuacjach ludzkiego życia. Jednakże normy te – twierdzą owi teologowie – nie są w stanie ogarnąć i uwzględnić całej niepowtarzalnej specyfiki wszystkich konkretnych czynów ludzkich; mogą co prawda pomóc w pewnej mierze w poprawnej ocenie danej sytuacji, nie mogą jednak zastąpić człowieka w podjęciu osobistej decyzji o tym, jak powinien postąpić w konkretnych przypadkach. Co więcej, opisana powyżej krytyka tradycyjnej koncepcji natury ludzkiej i jej znaczenia w życiu moralnym skłania niektórych autorów ku pogładowi, że normy te stanowią nie tyle obiektywne i wiążące kryteria sądu sumienia, ile raczej tworzą ogólną perspektywę, która w pewnym przybliżeniu wskazuje człowiekowi, jak powinien uporządkować swoje życie osobiste i społeczne. [...]

Pragnąc uwypuklić „kreatywny” charakter sumienia, niektórzy autorzy określają jego akty już nie mianem „sądów”, ale „decyzji”: tylko poprzez „autonomiczne” podejmowanie tych decyzji człowiek może według nich osiągnąć moralną dojrzałość. [...] Aby uzasadnić te poglądy, niektórzy proponują przyjęcie swego rodzaju podwójnego statusu prawdy moralnej. Obok płaszczyzny doktrynalnej i abstrakcyjnej należałoby uznać odrębność pewnego ujęcia egzystencjalnego, bardziej konkretnego. Ujęcie to, uwzględniające okoliczności i sytuację, mogłoby dostarczać uzasadnień dla wyjątków od reguły ogólnej i tym samym pozwalać w praktyce na dokonywanie z czystym sumieniem czynów, które prawo moralne uznaje za wewnętrznie złe. W ten sposób wprowadza się w niektórych przypadkach rozdział lub nawet opozycję między doktryną wyrażoną przez nakaz o znaczeniu ogólnym a normą indywidualnego sumienia, które w praktyce miałyby stanowić ostateczną instancję orzekającą o dobru i złu. Na tej podstawie próbuje się uzasadnić tak zwane rozwiązania „pastoralne”, sprzeczne z nauczaniem Magisterium i usprawiedliwić „twórczą” hermeneutykę, według której poszczególne normy negatywne bynajmniej nie we wszystkich przypadkach jest wiążąca dla sumienia (VS, nr 55-56; por. Jurczyk 1994, s. 53-77; Seifert 1995 s. 169-188).

W przytoczonej perspektywie warto teraz dostrzec obraz małżeństwa, sugerowany przez adhortację *Amoris laetitia*.

2. Małżeństwo w perspektywie autonomii moralnej

Warto następnie zauważyć dużą zbieżność obrazu małżeństwa, jaka występuje w prezentacjach przemówienia kard. Kaspera na konsystorzu w Watykanie 20 lutego 2014 roku (Kasper 2014) oraz w samym papieskim dokumencie.

Prezentowane zestawienie stanowi w przekonaniu autora niniejszej wypowiedzi jedyną zasadną „hermeneutykę ciągłości”, do której często nawiązują protagoniści papieskiego dokumentu.

Słowa z wykładu Waltera Kaspera na konsystorzu:

Powstaje pytanie: czy i w odniesieniu do obecnie rozważanej kwestii możemy podążyć drogą poza rygoryzmem i permissywyzmem, drogą nawrócenia, prowadzącą do sakramentu miłosierdzia, sakramentu pokuty? Jeśli osoba rozwiedziona w nowym związku: (1) wyraża żal za klęskę pierwszego małżeństwa, (2) wyjaśniła i uporządkowała zobowiązania wynikające z pierwszego małżeństwa, o ile jest ostatecznie wykluczone, by mogła powrócić, (3) nie może bez powodowania kolejnych win porzucić obowiązków podjętych wraz ze związkiem cywilnym, (4) w drugim związku stara się żyć jak najlepiej wedle swoich możliwości, wychodząc od wiary i wychowując w wierze swoje dzieci, (5) pragnie sakramentów jako źródła siły w swoim położeniu: otóż czy powinniśmy albo czy możemy takiej osobie – po odpowiednim czasie na znalezienie w sobie nowego kierunku (*metanoia*) – odmówić sakramentu pokuty, a następnie Komunii?

Taka możliwość nie stanowiłaby powszechnego rozwiązania (Kasper 2014).

W tekście *Amoris laetitia* czytamy natomiast:

Osoby rozwiedzione, żyjące w nowym związku, mogą na przykład znaleźć się w bardzo różnych sytuacjach, które nie powinny być skatalogowane lub zamknięte w zbyt surowych stwierdzeniach, nie pozostawiając miejsca dla odpowiedniego rozeznania osobistego i duszpasterskiego. Czym innym jest drugi związek, który umocnił się z czasem, z nowymi dziećmi, ze sprawdzoną wiernością, wielkodusznym poświęceniem, zaangażowaniem chrześcijańskim, świadomością nieprawidłowości swojej sytuacji i wielką trudnością, by cofnąć się wstecz bez poczucia w sumieniu, że popadłoby się w nowe winy. Kościół uznaje sytuacje „gdy mężczyzna i kobieta, którzy dla ważnych powodów – jak na przykład wychowanie dzieci – nie mogą uczynić zadość obowiązкови rozstania się” [Jan Paweł II, Adhort. apost. *Familiaris consortio* (22 listopada 1981), 84; AAS 74 (1982), 186]. W tych sytuacjach wielu, znając i przyjmując możliwość pozostawania w związku „jak brat i siostra”, którą oferuje im Kościół, odkrywają, że jeśli brak pewnych wyrazów intymności „nierzadko wierność może być wystawiona na próbę, a dobro potomstwa zagrożone” (Sobór Watykański II, Konst. duszpast. *Gaudium et spes*, 51). Istnieje także przypadek osób, które podjęły wielki wysiłek, aby uratować pierwsze małżeństwo i doznały niesprawiedliwego porzucenia, lub „tych, którzy zawarli nowy związek ze względu na wychowanie dzieci, często w sumieniu subiektywnie pewni, że poprzednie małżeństwo, zniszczone w sposób nieodwracalny, nigdy nie było ważne” [tamże]. Inną jednak rzeczą jest nowy związek, zawarty po niedawnym rozwodzie, ze wszystkimi konsekwencjami cierpienia i zamieszania, które uderzają w dzieci i całe rodziny, lub sytuacja kogoś, kto wielokrotnie nie wypełniał swoich zobowiązań rodzinnych. Powinno być jasne, że nie jest to ideał, jaki proponuje Ewangelia dla małżeństwa i rodziny. Ojcowie synodalni stwierdzili, że rozeznanie duszpasterzy zawsze powinno kierować się „odpowiednim rozróżnieniem” [Relacja Synodu 2014, 26.], ze spojrzeniem, które „dobrze rozeznaje sytuacje” [tamże, 45]. Wiemy, że „nie mamy prostych odpowiedzi” [Benedykt XVI, Przemówienie podczas VII Światowego Spotkania Rodzin, Mediolan (2 czerwca 2012): *Insegnamenti*, VIII, 1 (2012), 691; „L'Osservatore Romano” 7-8 (2012), s. 23] (AL, nr 298)².

W przytoczonym tekście papieskim nie ma zawartej konkluzji autorstwa kard. Kaspera („czy możemy takiej osobie [...] odmówić sakramentu pokuty, a następnie Komunii?”), jednak konkluzja ta pojawia się praktycznie w najbardziej kontrowersyjnym fragmencie dokumentu Franciszskiego w przypisie nr 351: „W pewnych przypadkach mogłaby to być również pomoc sakra-

² O specyfice tego tekstu i trudnościach interpretacyjnych może świadczyć jeden szczegół dotyczący wykorzystania w przywołanym tekście wypowiedzi Jana Pawła II z *Familiaris consortio* i wypowiedzi soborowej z *Gaudium et spes*. Przytoczone teksty dotyczą tylko i wyłącznie sakramentalnych związków małżeńskich, autor adhortacji używa ich natomiast w sposób nieadekwatny lub zmanipulowany w odniesieniu do związków niesakramentalnych.

mentów. Dlatego «kapłanom przypominam, że konfesjonał nie powinien być salą tortur, ale miejscem miłosierdzia Pana» (Franciszek Adhort. apost. *Evangeli gaudium* [24 listopada 2013], 44: AAS 105 [2013], 1038). Zaznaczam również, że Eucharystia «nie jest nagrodą dla doskonałych, lecz szlachetnym lekarstwem i pokarmem dla słabych», (tamże, 47: 1039)” (AL, przyp. 351).

Jeśli przyjąć, że w swoim przemówieniu kard. Kasper wskazał niejako warunki progowe do reinterpretacji tradycyjnej doktryny i dyscypliny kościelnej, to można zauważyć, że są one wiernie powtórzone w papieskim dokumencie. Tytułem jednego przykładu zestawienie dwóch fragmentów:

Jeśli osoba rozwiedziona w nowym związku: [...] wyjaśniła i uporządkowała zobowiązania wynikające z pierwszego małżeństwa, o ile jest ostatecznie wykluczone, by mogła powrócić [...] (kard. Kasper)

Czym innym jest drugi związek, [...] który umocnił się z czasem, [...] wielką trudnością, by cofnąć się wstecz (papież Franciszek).

Nietrudno dostrzec, jak bardzo wyraziście dokonuje się tutaj realizacja osławionej zmiany paradygmatu – miejsce zasad doktrynalnych zajmuje tzw. duszpasterstwo osadzone w konkretnej sytuacji egzystencjalnej, naznaczonej zwłaszcza wielopostaciowym kryzysem postmodernistycznym.

Znowu trzeba oddać głos niemieckiemu kardynałowi:

Dochodzimy do kluczowego punktu. Sakramenty, także małżeństwo, to sakramenty wiary. [...] Kluczowe zatem pytanie brzmi: jaka jest wiara przyszłych małżonków? W krajach o długiej tradycji chrześcijańskiej widzimy, jak żywe przez stulecia oczywistości wiary chrześcijańskiej oraz naturalnego pojmowania małżeństwa i rodziny, legły w gruzach. Wiele osób jest ochrzczonych, ale nie podlega ewangelizacji. Ujmując rzecz paradoksalnie, są to ochrzczeni katechumeni, jeśli nie wręcz ochrzczeni poganie.

W tej sytuacji nie możemy wyjść od spisu przykazań i prawd nauczanych, skupiać się na tak zwanych „palących kwestiach”. [...] musimy zacząć w sposób radykalny, czyli od korzeni wiary i pierwszych pierwiastków wiary i przejść krok po kroku drogę wiary (FC 9, EG 34-39). Bóg jest Bogiem drogi; w historii zbawienia przeszedł drogę wraz z nami³.

Przyjęte założenia wyznaczyły charakterystyczną metodologię redaktorów posynodalnej adhortacji. Pomimo deklaracji na temat *itinerarium* wiary, w samym punkcie wyjścia daje się zauważyć uznanie i proklamowanie nie-

³ Cyt. za: *Przeczytaj całe przemówienie kard. Kaspera, które wywołało burzę w Watykanie*, <http://www.news.wkopi.pl/show/kopia-sfotografowanej-strony/?i=a0c3196ccd742a1e8f87e22c3bc5f80421135db27fbfa9d946090dfc7eb66d47> [dostęp: 14.02.2018].

zbywalnej dychotomii – etosu wiary i etosu świeckiego. Stąd też w przyjętej metodologii pracy punktem wyjścia nie jest sfera doktrynalna, nie kairolologiczna („palące kwestie”), ale owym punktem wyjścia mają być „korzenie wiary” i dynamiczna historia zbawienia. Problemem jednak jest interpretacja owego „korzenia wiary”, skoro w tej samej propozycji metodologii czytamy: „Należy odróżnić cywilny związek małżeński opisany wedle jasnych kryteriów od innych form «nieuregulowanego» współżycia takich jak potajemne śluby, związki partnerskie a zwłaszcza rozpusta i tak zwane dzikie małżeństwa. Życie nie jest tylko czarne albo białe, ma zaś wiele odcieni”⁴. Wydaje się, że bardziej uczciwe jest proste stwierdzenie, iż sednem przyjętej metodologii jest konkretyzacja egzystencji, której wyrazem jest dobitna sugestia zburzenia oczywistości wiary i naturalnego pojmowania małżeństwa i rodziny oraz osadzenia człowieka i małżeństwa w determinującej go sytuacji zsekularyzowanego i zlaicyzowanego świata.

Ten postulat jest w swej istocie prostym powrotem do koncepcji człowieczeństwa osadzonego w rzeczywistości („Das Ja zur Wirklichkeit”) autorstwa Alfonsa Auera. W świetle jego teorii autonomii moralnej decydujące jest to, że człowiek ze swoją wielowymiarowością egzystuje w „rzeczywistości”, to, że środowisko ludzkie jest czysto świeckie, pozbawione jakiejkolwiek formy transcendencji, a współczesny człowiek doznaje „świadomości współczesnej świeckości”. To ostatnie oznacza z kolei, że człowiek ten w pełni akceptuje fakt, iż w realizacji swojej wolności jest zdany wyłącznie na siebie.

W lekturze szeregu wypowiedzi synodalnych i posynodalnych uderza, że na Synodzie przyjęto – zdaniem niektórych – perspektywę realnej rezygnacji z transcendencji, a w konsekwencji z Boga Zbawcy. W efekcie przyniosło to obraz małżeństwa jako ideału (faktycznie niemożliwego do realizacji w realiach współczesnego świata), a nie jako sakramentu. Stąd też w *Amoris laetitia* zazwyczaj mowa jest o „ideale” małżeństwa, co oznacza myślenie o małżeństwie jako o odwiecznej idei, do której mężczyźni i kobiety dostosowują się bardziej lub mniej, zależnie od zmieniających się okoliczności historycznych. Dlatego też rozwód i zawarcie drugiego związku, choć wyraźnie sprzeczne z ewangelicznym wzorem, są jednak w tej sytuacji w „rzeczywistości” odniesione do okoliczności łagodzących, które redukują winę. W konsekwencji, pożycie seksualne osób w takim związku już nie jest cudzołóstwem, gdyż chroniąc wzajemną wierność, przyczynia się do dobra potomstwa (może stanowić co najwyżej grzech lekki, który nie pozbawia łaski)⁵.

⁴ Cyt. za: *Przeczytaj całe przemówienie kard. Kaspera, które wywołało burzę w Watykanie*, <http://www.news.wkopi.pl/show/kopia-sfotografowanej-strony/?i=a0c3196ccd742a1e8f87e22c3bc5f80421135db27fbfa9d946090dfc7eb66d47> [dostęp: 14.02.2018].

⁵ Na marginesie należy zauważyć, że w adhortacji *Amoris laetitia* nie pada ani razu słowo „cudzołóstwo”. Jest to o tyle zastanawiające, że w *Katechizmie Kościoła katolickiego* jest wyraźnie

Sygnalizowane oddzielenie człowieka/małżonków od Stwórcy jest konkretnym wyrazem „moralności autonomicznej”, która została krytycznie oceniona w encyklice *Veritatis splendor*:

Ponieważ jednak zapomniano o zależności rozumu od Mądrości Bożej oraz o konieczności – w obecnym stanie upadłej natury – Bożego Objawienia w poznaniu prawd moralnych, także tych, które należą do porządku naturalnego, doszło do powstania teorii całkowitej suwerenności rozumu w dziedzinie norm moralnych służących właściwemu uporządkowaniu życia w tym świecie. Normy te miałyby stanowić obszar moralności wyłącznie „ludzkiej”, to znaczy wyrażać prawo, które człowiek autonomicznie nadaje samemu sobie i którego wyłącznym źródłem jest ludzki rozum. Nie można by w żaden sposób uznać Boga za Autora tego prawa, co najwyżej w tym sensie, że rozum ludzki korzysta ze swej prawodawczej autonomii na mocy pierwotnego i nieograniczonego mandatu, udzielonego człowiekowi przez Boga (VS, nr 36).

Konsekwencją skrajnej lub idącej w kierunku skrajności autonomii moralnej jest podważenie obiektywnych źródeł moralności czynu ludzkiego.

Jak stwierdza papież Franciszek – pojawia się współcześnie dualizm podejścia do normatywnej oceny ludzkich działań: „Rozumiem tych, którzy wołają duszpasterstwo bardziej rygorystyczne, nie pozostawiające miejsca na żadne zamieszanie. Szczerze jednak wierzę, że Jezus Chrystus pragnie Kościoła zwracającego uwagę na dobro, jakie Duch Święty szerzy pośród słabości: Matki, która wyrażając jednocześnie jasno obiektywną naukę «nie rezygnuje z możliwego dobra, lecz podejmuje ryzyko pobrudzenia się ulicznym błotem»” (AL, nr 308).

Ukazany dualizm sugeruje istnienie wyraźnej opozycji. Jednym z jej elementów, jednoznacznie dystansowanych przez papieża, jest tzw. „duszpasterstwo rygorystyczne”, które wiąże się – w prezentowanym ujęciu – jednoznacznie z legalizmem. Jego wyrazem jest prymat normy nad dobrem, przy czym norma byłaby tu źródłem dobra, a nie dobro źródłem normy.

Tymczasem w postulowanym paradygmacie „duszpasterskim” o proweniencji „miłosierdzia” okoliczności łagodzące upoważniają faktycznie do przekroczenia normy, a ostatecznie do jej zniesienia. Jednak taka interpre-

napisane: „Cudzołóstwo. Słowo to oznacza niewierność małżeńską. Gdy dwoje partnerów, z których przynajmniej jeden jest w związku małżeńskim, nawiązuje stosunki płciowe, nawet przelotne, popełniają oni cudzołóstwo. Chrystus potępia cudzołóstwo nawet w postaci zwykłego pożądania. Szóste przykazanie i Nowy Testament bezwzględnie zakazują cudzołóstwa. Prorocy ukazują jego ciężar. Widzą w cudzołóstwie figurę grzechu bałwochwalstwa.

Cudzołóstwo jest niesprawiedliwością. Ten, kto je popełnia, nie dotrzymuje podjętych zobowiązań. Rani znak przymierza, jakim jest węzeł małżeński, narusza prawo współmałżonka i godzi w instytucję małżeństwa, nie dotrzymując umowy znajdującej się u jego podstaw. Naraża na niebezpieczeństwo dobro rodzicielstwa ludzkiego oraz dzieci, które potrzebują trwałego związku rodziców” – KKK, nr 2380-2381.

tacja okoliczności łagodzących prowadzi nieuchronnie do minimalizmu moralnego.

Papieski dokument potwierdza, że działanie moralne rozgrywa się pomiędzy obiektywną normą moralną a bezspornie wymagającą rzeczywistością sytuacyjną. Jednak w ujęciu *Amoris laetitia* można zauważyć sugestię, że sumienie, wskazując na wybór i działanie moralne, liczy się nade wszystko i przede wszystkim z nader złożoną rzeczywistością. Jakkolwiek jest ona określana w dokumencie mianem „okoliczności”, to jednak faktycznie zyskuje chyba rangę o wiele bardziej poważną – „sytuacji etycznej”. Inaczej mówiąc, *Amoris laetitia* wspominając o okolicznościach łagodzących, faktycznie przesuwając bardzo wąską granicę między nimi a mocną funkcją normatywną sytuacji etycznych.

Niewątpliwie można zauważać zbieżność elementów sytuacyjnych z tradycyjnymi kategoriami okoliczności. Jest to jednak zbieżność materialna, natomiast formalnie te elementy nie tylko obciążają lub usprawiedliwiają w sferze subiektywnej, lecz stanowią podstawę normowania obiektywnego – stanowią skonkretyzowane i realne wezwanie Boże do człowieka. Głębsza analiza sytuacji pozwala odkryć w niej szereg elementów, które rzutują na ukształtowanie się decyzji moralnych. Trzeba jednak zauważyć, że występują wśród nich elementy bezsprzecznie realne, podobnie jak realne jest wezwanie Boga, skierowane do człowieka, elementy takie, które mają charakter ogólny, ale także i te, które wymykają się normom ogólnym w bezpośrednich ocenach.

W przyjętej perspektywie, określonej przez paradygmat duszpasterski, okazuje się lub przynajmniej może się okazać, że w sytuacjach czy też „okolicznościach łagodzących” osoba nie odpowiada za zło, które obiektywnie wyrządziła. Jednak takie ujęcie sprawia, że zamiast pomocy ludziom, by żyli moralnie dobrze – wskazuje się na sytuacje/okoliczności jako sposób uwolnienia ludzi od roszczeń prawa moralnego (prawo bowiem jest w tej perspektywie postrzegane jako przeszkoda na drodze do spełniania szczęścia i dobra).

3. Pytanie o sumienie

Dowartościowanie sytuacji etycznej prowokuje do wyakcentowania niepowtarzalności i jednorazowości każdego człowieka – podmiotu działania moralnego. Nie kwestionując tych kategorii, należy wszakże dostrzec ciągłość i powiązanie wielu poszczególnych działań, które wszak wynikają ze stałej istoty działającego podmiotu.

Dominującym elementem płaszczyzny sytuacji etycznej w jej ogólnym wymiarze, podlegającym ogólnym normom i naznaczonym odpowiedzialnością za swe działania moralne, jest istota ludzka.

Drugą płaszczyzną, niewątpliwie wymakającą się bezpośredniej ocenie płynącej z ogólnych norm, jest zespół czynników bardzo szczegółowo określających relacje z osobą ludzką jako sprawcą czynu. Sytuacja jawi się wówczas jako historyczna jednorazowość i zmienność, która może otwierać szansę dla intymnego wręcz dialogu z Bogiem i tworzyć możliwości nadzwyczajnej Jego interwencji. Taka wizja dialogu o charakterze normatywnym dla człowieka zawarta jest w soborowym obrazie sumienia jako sanktuarium spotkania człowieka z Bogiem.

W takiej perspektywie mieści się także umiarkowany sytuacjonizm etyczny z wyraźną dominantą chrześcijańskiej roztropności.

Jeśli przyjmuje się fakt, że Bóg stworzył człowieka jako jednostkę indywidualną, jednorazową, jako osobę, to nie może On przekreślić możliwości, aby tej osobie poza pośrednictwem normy i rzeczywistości bytowej uobecnąć imperatyw swego woli. Jest to prawo wolności Boga, oczywiście nie arbitralnej (protestantyzm), ale w zakresie ogólnego porządku moralnego, który jest przez Niego ustanowiony i oparty na Jego Boskiej Istocie. Bóg ma więc możność wyznaczyć jednostce cel życiowy, którego ona nie jest zdolna określić ani na podstawie znajomości prawa, ani wiedzy o egzystencji własnego „ja”, ani też z elementów pozostałych sytuacji. Bóg może zażądać od jednostki określonej postawy, szczególnego kierunku postępowania i zadań oraz w sensie właściwym i ścisłym nałożyć to jako obowiązek (Rosik 1992, s. 180).

Tym bardziej jednak konieczne staje się uściślenie wizji sumienia – na ile pozostaje ono w dialogu człowieka z jego Stwórcą, na ile natomiast podejmuje ono dyskurs z odgłosami świata społecznego.

W nielicznych głosach komentarzy, który popłynęły od samego autora adhortacji, na szczególną uwagę zasługiwał ten, który wyraźnie deklarował charakter „tomistyczny” papieskich rozstrzygnięć w dokumencie⁶. Warto więc w tym miejscu przywołać węzłowy fragment synejdezjologii św. Tomasza z Akwinu.

W ogólnych założeniach tego systemu zwraca uwagę jako podstawowa doktryna – koncepcja człowieka jako obrazu Boga, ze swej natury zdążające-

⁶ „[...] niektórzy twierdzą, że u podstaw *Amoris laetitia* nie ma moralności katolickiej, lub co najmniej nie ma pewnej etyki. Chciałbym jasno stwierdzić, że moralność *Amoris laetitia* jest tomistyczna, wielkiego Tomasza z Akwinu. Możecie o tym porozmawiać z wielkim teologiem, jednym z dziś najlepszych i najbardziej dojrzałych, kardynałem Christophem Schönbornem. Pragnę to powiedzieć, abyście pomagali ludziom, którzy uważają, że moralność jest czystą kazuistyką. Pomóżcie im w uświadomieniu sobie, że wielki Tomasz posiada wielkie bogactwo, które może nas stale inspirować” – *Franciszek przekonuje o tomistycznych inspiracjach „Amoris laetitia”*, <https://www.deon.pl/religia/serwis-papieski/aktualnosci-papieskie/art,6197,franciszek-przekonuje-o-tomistycznych-inspiracjach-amoris-laetitia.html> [dostęp: 14.02.2018].

go do prawdy, dobra, szczęścia, jak również życia we wspólnocie. Istotne dla antropologii tomistycznej jest dostrzeżenie i dowartościowanie wolności, która wynika z naturalnego otwarcia się istoty ludzkiej na uniwersalność prawdy i dobra. Tak pojęta wolność jest rozwijana przez wychowanie i nabywanie cnót. Tomasz rozumiał cnoty jako dynamiczne sprawności duszy i serca. Postrzegał przy tym doniosłą rolę prawa, pojmowanego jako dzieło i wytwór mądrości.

Według św. Tomasza istnieją w człowieku jakby dwa centra, które odgrywają role zworników tego, wyżej określonego układu. Jednym jest miłość, która ożywia i jednoczy wszystkie cnoty. Drugim natomiast jest roztropność, która także kieruje cnotami teologicznymi. Należy przy tym zwrócić uwagę, że roztropność jest nie tyle cnotą zabezpieczającą, ile raczej spełnia funkcję swoistej wnikliwości ducha. Określa wówczas, co należy czynić, aby osiągnąć większe dobro.

Dopiero w takiej perspektywie uwyrażnia się istotna funkcja sumienia. W myśli Tomaszowej sytuuje się ono tuż obok cnoty roztropności. Niemniej jednak Doktor Anielski nie traktuje sumienia w traktacie o roztropności jako rodzaju cnoty, ale postrzega je jako czynność rozumu praktycznego (sumienie jawi się zatem jako rodzaj sprawności intelektualnej). W tym miejscu zarysowuje się pewien problem: Jak bowiem należy wiązać sumienie ze sprawnościami? Czy jest ono samo w sobie *habitus* czy też aktem?

Żeby ów problem rozwiązać, należy mieć na uwadze poczynione przez Tomasza rozróżnienie: synderezy i synejdezy. Sumienie bowiem, zdaniem Akwinaty, ujawnia dwojaką płaszczyznę. Tak więc, z jednej strony wydaje konkretne sądy co do czynów orzekanych przez nie jako dobre lub złe. Dotyczy to zarówno czynów zamierzonych, jak i dokonanych. Jednak z drugiej strony, można i należy widzieć w sumieniu naturalny i radykalny zmysł wyuczony ogólnie na dobro i na zło (por. Górnicka-Kalinowska 1993, s. 70-72).

Pozwala to wyróżnić w sumieniu to, co zostaje określone jako syndereza, a co jest w opisie Akwinaty iskrą sumienia, oraz to, co stanowi – mówiąc dalej obrazowo – ogień wywołany tą iskrą, na niej bazujący – jest to sumienie właściwe. Ta iskra, czyli syndereza, nie jest przy tym okresowa, nie gaśnie, lecz uczestniczy w naturze ducha. Dlatego nie może pobłądzić ani zgrzeszyć.

Jedni głosili, że prąsumienie [syndereza] jest jakąś władzą wyższą od rozumu; inni, że jest nim sam rozum: nie jako rozum, ale jako natura. Naszym zdaniem prąsumienie nie jest władzą, lecz sprawnością. [...] Otóż pierwsze zaczątki czy zasady myślenia w dziedzinie spekulatywnej, wszczepione nam przez naturę, nie należą do jakiejś specjalnej władzy, ale do specjalnej sprawności, którą – jak uczy Filozof – zwie się „pojmowanie czy intuicja zasad”. Stąd też i wszczepione nam z natury zasady czy zaczątki w dziedzinie postępowania nie należą do specjalnej władzy, ale do specjalnej natural-

nej sprawności, która zwie się *synderesis* – praszumienie. Dlatego to o praszumieniu mówi się, że pobudza do dobrego, a wzdraga się przed złem, w sensie: w oparciu o pierwsze zasady szukamy właściwej drogi postępowania, a znaną osądzamy również w oparciu o nie. Jasne więc, że praszumienie nie jest władzą, ale naturalną sprawnością (Sth I, q. 79 a.12).

Wydaje się zatem, że w świetle Tomaszowej doktryny można wysunąć następujące wnioski o charakterze ogólnej synejdezjologii:

- 1) sumienie nie jest tożsame ze samoświadomością swego własnego „ja” (pewnością dotyczącą tegoż „ja”);
- 2) taka samoświadomość może być tylko refleksem obiegowych przekonań środowiska społecznego;
- 3) taka samoświadomość może być wynikiem najzwyczajszego braku krytycznego dystansu oraz braku wsłuchiwania się w głębię własnej duszy;
- 4) utożsamienie sumienia z powierzchowną samoświadomością (zagroza w konsekwencji subiektywnością) prowadzi ostatecznie do zniewolenia (uzależnienia od opinii) w miejsce wyzwolenia;
- 5) takie utożsamienie sumienia wskazuje na identyfikację z pseudoracjonalną pewnością.

Niestety wydaje się, że krytyczna ocena błędnej wizji sumienia odnosi się do niejasnych sformułowań papieskiego dokumentu i może narazić się na taką interpretację.

Adhortacja papieża Franciszka o miłości małżeńskiej od chwili jej publikacji budzi szereg kontrowersji. Wynikają one po części z niejednoznaczności analizowanego tekstu, po części ze swoistej nowej hermeneutyki interpretacyjnej – najbardziej kluczowe i zarazem kontrowersyjne sugestie dokumentu zawarte są w jednym przypisie. Dużą trudnością jest brak autorskiego komentarza do uwag i kwestii podnoszonych przez czytelników dokumentu.

W tej sytuacji bardziej uprawnione staje się mówienie o tym, że dokument dopuszcza takie możliwości interpretacyjne, które wskazują na kreatywną rolę sumienia. Jest to rola uwidoczona w tak zwanej „nowej teologii moralnej” po Soborze Watykańskim II. Według tendencji wówczas zaistniałych w imię wolności, sytuacji egzystencjalnych, niepowtarzalności i indywidualności człowieka należy dopuścić deregulację norm prawa moralnego na rzecz suwerennych i autonomicznych decyzji sumienia. Jest to pogląd wyraźnie skrytykowany przez nauczanie św. Jana Pawła II, wielokrotnie krytycznie podejmowany przez kard. Ratzingera – papieża Benedykta XVI. Trudno uznać zatem obecnie prezentowaną interpretację *Amoris laetitia* jako wyraz „hermeneutyki ciągłości”, a także jako nauczanie wyrastające z tradycji tomistycznej.

CREATIVE CONSCIENCE IN *AMORIS LAETITIA*?

SUMMARY

The article is an attempt to answer the question of whether the apostolic exhortation *Amoris laetitia* of Pope Francis is a manifestation of a creative conscience. In connection with the above, the concept and essence of the so-called “creative conscience”, then – in accordance with the teaching spirit of the Bishop of Rome – the status of Christian marriage in the contemporary world was outlined and, finally, the current teaching was confronted with the traditional vision of conscience.

Due to the lack of an original commentary on the comments and issues raised by the readers of the document, it becomes legitimate to say that the document allows such interpretative possibilities that point to the creative role of conscience. This is the role shown in the so-called “new moral theology” after the Second Vatican Council. Therefore, it is difficult to recognize the present interpretation of *Amoris laetitia* as an expression of “hermeneutics of continuity” and also as teaching stemming from the Thomist tradition.

Słowa kluczowe: adhortacja apostolska *Amoris laetitia*; papież Franciszek; tradycja; kreatywne sumienie

Keywords: apostolic exhortation *Amoris laetitia*; Pope Francis; tradition; creative conscience

BIBLIOGRAFIA

Nauczanie Kościoła

- Benedykt XVI (2012), Przemówienie podczas VII Światowego Spotkania Rodzin, Mediolan (2 czerwca 2012), „L'Osservatore Romano” nr. 7-8, s. 23.
- Franciszek (2016), Adhortacja apostolska *Amoris laetitia*, Wrocław 2016.
- Franciszek (2013), Adhortacja apostolska *Evangelii gaudium*, [24 listopada 2013], „Acta Apostolicae Sedis” 105 [2013], s. 1038.
- Jan Paweł II (1981), Adhortacja apostolska *Familiaris consortio* (22 listopada 1981), „Acta Apostolicae Sedis” 74 (1982), s. 186.
- Jan Paweł II (1993), Encyklika *Veritatis splendor* [...] do wszystkich biskupów Kościoła katolickiego o niektórych podstawowych problemach nauczania moralnego Kościoła. Watykan 1993, w: *Encykliki Ojca Świętego Jana Pawła II*, Kraków 1996, s. 705-838.
- Katechizm Kościoła katolickiego* (1994), Poznań.
- Sobór Watykański II (2002), Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym *Gaudium et spes*, w: Sobór Watykański II, *Konstytucje, dekryty, deklaracje*, Poznań, s. 526-606.
- Sobór Watykański II (2002), Dekret o formacji kapłańskiej *Optatam totius*, w: Sobór Watykański II, *Konstytucje, dekryty, deklaracje*, Poznań, s. 288-301.

Literatura pomocnicza

- Böckle F. (1995), *Existentialistik*, w: *Lexikon für Theologie und Kirche*, red. W. Kasper, Bd. 3, Freiburg, s. 1301-1304.
- Buttiglione R. (1993), *Dar ciała darem osoby. Autonomia sumienia wobec autonomii prawdy. Uwagi dotyczące wybranych aspektów współczesnego sporu o encyklikę „Humanae vitae”*, w: Jan Paweł II, *Mężczyzną i niewiastą stworzył ich. Chrystus odwołuje się do zmartwychwstania. O Jana Pawła II teologii ciała*, red. T. Styczeń, Lublin, s. 113-174.
- Chiavacci E. (1969), *La legge naturale ieri e oggi*, w: *Nuove prospettive di morale coniugale*, Brescia, s. 73-82.
- Deklaracja Kolońska przeciw ubezwłasnowolnieniu za katolicyzmem otwartym* (1992), „Emaus” nr 2(15), s. 54.
- Górnicka-Kalinowska J. (1993), *Idea sumienia w filozofii moralnej*, Warszawa.
- Jurczyk B. (1994), *Wolność – sumienie – prawda w świetle encykliki Veritatis splendor. Krytyczna ocena koncepcji „kreatywnego” sumienia*, w: *Nie lękać się prawdy. Encyklika Veritatis splendor*, red. P. Morciniec, Opole, s. 53-77.
- Piana P. (1981), *O hermeneutykę decyzji etycznej*, „Communio” R. 1 nr 3, s. 23-38.
- Ratzinger J. (1991), *Prawda i sumienie*, „Ethos” 4 nr 3/4, s. 171-184.
- Rosik S. (1992), *Rozpoznanie wezwania moralnego przez sumienie*, w: S. Rosik, *Wezwania i wybory moralne. Refleksje teologicznomoralne*, Lublin, s. 163-191.
- Seifert J. (1995), *Blask prawdy jako fundament działania moralnego. O encyklice papieża Jana Pawła II „Veritatis splendor”*, w: Jan Paweł II, *Veritatis splendor. Tekst i komentarze*, red. A. Szostek, Lublin, s. 169-188.
- Sobór Watykański II (2002), *Dekret o formacji kapłańskiej Optatam totius*, w: Sobór Watykański II, *Konstytucje, dekrety, deklaracje*, s. 288-301.
- Styczeń T. (1984), *Kryzys w teologii moralnej*, „Roczniki Filozoficzne” t. 32, z. 2, s. 49-52.
- Tomasz z Akwinu (1980), *Suma teologiczna*, t. 6: *Człowiek*, London.

Publikacje w wersji elektronicznej

- Franciszek przekonuje o tomistycznych inspiracjach „Amoris laetitia”*, <https://www.deon.pl/reglia/serwis-papieski/ktualnosci-papieskie/art,6197,franciszek-przekonuje-o-tomistycznych-inspiracjach-amoris-laetitia.html> [dostęp: 14.02.2018].
- Kasper W. (2014), *Droga miłosierdzia*, „Tygodnik Powszechny” 24.03, <https://www.tygodnikpowszechny.pl/node/22304> [dostęp: 14.02.2018].
- [Kasper W.], *Przeczytaj całe przemówienie kard. Kaspera, które wywołało burzę w Watykanie*, <http://www.news.wkopi.pl/show/kopia-sfotografowanej-strony/?i=a0c3196ccd742a1e8f87e22c3bc5f80421135db27fbfa9d946090dfc7eb66d47> [dostęp: 14.02.2018].
- Schneider A., *„Amoris laetitia” – potrzeba wyjaśnienia*, <http://www.m.pch24.pl/Informacje/informacja/id/42990> [dostęp: 14.02.2018].

PAWEŁ BORTKIEWICZ TCh – kapłan i teolog, profesor zatrudniony na UAM w Poznaniu i WSKSiM w Toruniu, autor kilku książek i wielu artykułów, publicysta katolicki.